Hallesby.

Den kristelige troslære, den specielle del. Av dr. O. Hallesby, Kristiania, Lutherstiftelsens forlag, 1921.

I andra häftet av Norsk Teologisk Tidsskrift för 1921 hade jag äran anmäla första bandet av dr. Hallesbys dogmatik, hans teologiska principlära. Då redaktionen haft vänligheten att nu anförtro mig Hallesbys nyutkomna »speciella del«, vill jag icke undandraga mig att säga några rättframma ord även om denna bok. Arbetet är omfångsrikt — icke mindre än 719 sidor. Men jag behöver icke taga tidskriftens utrymme i anspråk för en recension i proportion till detta väldiga omfång. Ty arbetets allmänna karaktär är redan skildrad i recensionen över principläran. De omdömen jag där nödgats fälla bekräftas rikligen av innehållet i det nu föreliggande bandet. Dock vill jag gärna giva Hallesby det erkännandet att det här finnes enskilda partier, som höja sig över verkets genomsnittsnivå. Det är mycket betecknande att dessa partier äro de som röra själva det kristna fromhetslivet. Här har Hallesbys kristna fromhet kunnat taga sig starka och omedelbara uttryck, som gripa med det självupplevdas makt. Det är som sagt betecknande att dessa partier äro de avgjort bästa. Orsaken är den att Hallesby här är minst tyngd av traditionens barlast.

När den kristna tanken söker att klargörande intränga i den kristna trons innebörd och innehåll, kommer den givetvis i beröring med hela den väldiga lärotradition, som går från urkristendomen fram till våra egna dagar. Här finnas tvänne möjligheter: antingen blir bekantskapen med denna tradition en tyngande börda eller också blir den en hjälp till befriande och klargörande insikt. Allt beror här på vederbörandes förmåga att tränga igenom formlerna till det som är deras verkliga *religiösa mening*. Här går gränsen mellan formelteologi och realitetsteologi. Förmår man verkligen tränga fram till denna mening, så blir bekantskapen med den kristna lärotraditionen en oskattbar hjälp, både positivt och negativt. Då öppnas ögonen ock för det inre sammanhanget, livssammanhanget, i den kristna bekännelsen. Förmår man det icke, så inträffar ettdera av två fall. Antingen förfaller teologien till oppositionslystnad mot formler, vilkas verkliga betydelse man icke förstår. Eller också blir traditionen till tunga fjättrar, som snart sagt på varje punkt snärja och binda den levande tron. Detta senare är Hallesbys fall. Hallesby godtar visst icke utan vidare traditionens gamla formuleringar. Det finnes i hans bok talrika intyg om huru han kämpar och brottas med dem. Men denna brottningskamp slutar i kapitulation. Han böjer sig för dem — icke på grund av att han skulle genomskådat deras verkliga mening, utan — med ett credo quia absurdum. Hans position är i så måtto mången gång förvillande lik den utgående medeltidens. Även här kunde ju tanken tillåta sig diverse kritiska extravaganser för att dock till slut kapitulera inför den en gång givna auktoriteten. Det finnes en dubbel risk med denna position. Dels den att det som utgives för att vara trosinnehållet mister kontakten med själva fromhetslivet och att tron därfor förfaller till att bliva ett rent utvärtes försanthållande. Och dels den att trons egna djupaste synpunkter trängas tillbaka och att det hela därför förflackas. Det finnes i Hallesbys dogmatik åtskilliga fördjupande insatser, som han icke kunnat fullfölja på grund av trycket från traditionen — sådan han nu uppfattat denna. De nu gjorda mera allmänna uttalandena skall jag belysa med några exempel på arten av Hallesbys dogmatiska tänkande. Jag stannar därvid närmast inför hans utredningar av treenigheten, Kristi person, jungfrufödelsen och försoningen.

Först ett par inledande randanmärkningar till Hallesbys treenighetslära. Framställningen om »Gud som den treenige« börjar Hallesby med den överraskande satsen att vi med treenighetsläran beträda ett område inom den kristna gudstron, »som ingen analogi har utenom den, hverken i de filosofiske eller religiøse systemer« (sid. 42). Jag nöjer mig att hänvisa till Söderbloms kända utredningar om treenighetslärans religionshistoriska analogier. I sitt inledande kapitel om den kristna gudskunskapen hävdar Hallesby starkt att den kristna gudskunskapen vilar på gudsupplevelsen och att vi blott uppleva Gud i hans uppenbarelse, i hans upprättande av riket. Vi känna icke Gud «i och för sig« heter det sid. 11. Blott en fråga härtill. Är det ändå icke att tala om Gud i och för sig när man talar om de tre »guddomsjagens« existenssätt och förhållande till varandra?

Så kommer jag till det som här är huvudsaken. Hallesby gör intet verkligt försök att klargöra treenighetslärans motiv och religiösa innebörd. Derför stannar han ock sid. 58 vid »paradoxet«, vid det mest oförbehållsamma credo quia absurdum. Han formulerar detta paradox i följande tre »uløste spörsmål«: »Hvorfor bestaar den absolute person av tre jeg? Hvorledes kan disse tre jeg danne en virkelig personlig enhet, naar de hver for sig er individuelle jeg? Hvorledes kan hvert enkelt av de tre jeg være identisk med den absolute person, naar det først er tilsammen de utgjør denne«? Huvudvikten ligger här på att det finnes tre självständiga jag i den absoluta gudomspersonen. »Gud har aldrig existerat utan dessa tre jag« (s. 54). Nu godtar emellertid Hallesby icke utan vidare den gamla formlen om tre personer i en gudom. Han säger — och med all rätt — att uttrycket person under den gamla kyrkans dagar brukades i en »noget anden mening« än det senare fått. Då Gud betecknas såsom absolut person, blir det missvisande att begagna samma uttryck för de tre gudomsväsendena. Detta är allt godt och väl. Men blir saken hjälpt med att »person« ersättes med »jeg«? Betyder »jag« något annat än person? Det torde i varje fall vara svårt att upptäcka någon skillnad mellan dessa begrepp hos Hallesby, ty när han ett par sidor längre fram kommer in på frågan om Andens ställning försvarar han ivrigt med hänvisning till diverse bibelställen just Andens *»personlighet«*. I själva verket kunde det ha funnits goda skäl att undersöka på vad sätt personbegreppet har förändrats sedan den gamla kyrkans dagar. Därom lämnas vi fullkomligt i okunnighet av Hallesby. Men saken är ju eljest, som välkänt är, den att detta begrepp icke på långt när under de gamla kyrkomötenas dagar egde samma individuellt fixerade betydelse som det sedan så småningom fått. Och därför var deras tankegång i själva verket i varje fall *mera* monoteistisk än Hallesbys. Det var icke bara tomt tal att de med bekännelsen till Fadern, Sonen och Anden ville hålla fast vid tron på den ende, sanne Guden. Men om vi tänka oss dr. Hallesby komma intågande på det gamla kyrkomötet med sina tre »jeg«, så kunna vi vara tämligen förvissade om att han skulle bliva utmotad såsom en stor triteistisk kättare — så snart de gamle hade fått klart för sig vad vi nu på 1900-talet mena med »jeg« *eller* person. Det finns tillfällen, då man kan riskera att bli kättare just genom att hålla på bokstaven. Det må vera bittert för alla som vilja ha en lättillgänglig linjal att mäta med. Men det står dessvärre icke till att hjälpa.

Hallesbys framställning av Kristi person mynnar ut i den satsen att det ingalunda är tillräckligt, att tala om att det är Guds egentliga och eviga väsen som möter oss i Kristus. Det är icke bara de stackars »liberala« teologerna, som leva i en dylik villfarelse, utan detsamma göra också de »modernt-positiva«, sådana som Seeberg och Schaeder m. fl. Och därför kunna alla dessa teologer icke få plats i sina system för det innersta i religionen, »det personlige samfund og samliv mellem Gud og mennesket« (sid. 283). Jag har icke kunnat upptäcka i Hallesbys bok om det finns någon enda nu levande teolog, som icke klickar på denna punkt. Situationen är alltså mer än sorglig. Och det är väl att vi äntligen bli upplysta om var felet ligger. Att det är Guds egentliga och eviga väsen som möter i Kristus — det »lar sig uten vanskelighet indse«. Men det viktiga är något helt annat, nämligen detta att Kristus är »Gud personlig paa jord«. »Hvor mange begrænsninger denne person har foretat med sin væremaate, saa er han personlig den samme. Det er den samme selvbevissthet og selvbestemmelse.« Inom parentes sagt kommer detta tal om de många begränsningarna (jmfr. därtill ock sid. 272), en smula överraskande.

Ty sid. 21 ha vi läst följande: »i Jesu person møter vi den absolute. *Ikke bare den absolute magt og viden* (kursiv av mig), men den absolute godhet.«

Jag kan icke neka att det är en smula förbluffande att höra tanken på Kristi väsensenhet med Fadern utdömas såsom mindervärdig, om man erinrar sig att kristenhetens huvudformel om Kristi förhållande till Fadern just gick ut på att han vore »av samma väsen som« denne. Men saken har också en annan och ganska betänklig sida. Vi vilja se ett ögonblick på vad Hallesby i sitt första kapitel säger om den kristna gudskännedomen. Där diskuterar Hallesby det berättigade i att tala om »Guds väsen«. Och han säger att det icke bara är en logisk abstraktion, när vi begagna detta uttryck om Gud. Vad ligger då i ordet »väsen«? Jo — svaras det — »med væsen tænker vi paa livsenheten midt i den vrimlende mangfoldighet av forskjellige livsytringer, vi har oplevet fra Gud. Vi søker vise hvorledes de forskjellige og tilsynelatende motsigende egenskaper hos Gud — er levende og naturlige uttryk for det ene harmoniske og fuldkomne guddommelige *personliv*«. Det för »väsendet« karakteristiska är *»selve personen* som ligger bak og gir sig uttryk i egenskaperne« (sid. 14 och 15). Altså: väsendet är just personen. Om vi i Kristus möta Guds väsen, så betyder detta just att vi möta Guds person. Men huru går det då med det gränsmärke som Hallesby med så mycken energi upprest mellan sig och alla de många stackarne, som icke få rum för »det personlige samfund og samliv mellem Gud og mennesket«? Skulle gränsmärkena måhända icke, när allt kommer omkring, stå så alldeles fasta?

Men jag är ännu icke fullt färdig med Hallesbys lära om Kristi person. Än ett ord måste sägas om Hallesbys formel: »Kristus er Gud personlig paa jord«. Skall denna formel innehålla något annat än vad den gamla kristenheten avsett att bekänna med sitt tal om Sonens väsensenhet med Fadern, så måste den utan vidare stämplas såsom modalistisk. Den kommer då att innebära just den form av personidentitet mellan Fadern och Sonen som den gamla kristenheten icke velat veta av. Och för min ringa del håller jag före att den gamla kyrkan var i sin fulla rätt, icke bara när den avvisade arianismen, utan lika mycket när den avvisade modalismens karrikatyrmässiga ombildning av den johanneiska identiteten: den som ser mig han ser Fadern.

Från principläran minnas vi vilken vikt Hallesby här lade på jungfrufödelsen. Vi minnas också hans tal om vårt direkta och samtidiga upplevande av de »aabenbaringskjendsgjerninger«, som voro förbundna med Jesu jordeliv. Vi måste därför helt naturligt med stort intresse avvakta Hallesbys närmare utredning av jungfrufödelsens betydelse för det kristna troslivet. Det skulle emellertid icke förvåna mig om den som går till Hallesbys nya bok med spänd förväntan i detta stycke kommer att känna sig tämligen besviken. Ty det framgår med full tydlighet att denna föreställning om sättet för Jesu födelse i själva verket alls icke äger någon särskild och självständig betydelse för detta kristna trosliv. Hallesby kritiserar — och detta med all rätt — sönder de äldre teorierna om jungfrufödelsens dogmatiska betydelse. Den kan icke betraktas såsom grundval för Kristi gudom. Icke heller såsom förutsättning för hans syndfrihet. I så fall skulle man drivas till att antaga också Marias övernaturliga födelse. »Og gjorde Gud et under med Maria, saa ikke hendes syndige beskaffenhet overførtes i fostret, da kunde jo Gud likesaavel ha gjort dette under for mandens vedkommende« o. s. v. Men vad får då jungfrufödelsen för betydelse? Jo — »dette under har sin symbolske betydning *som saa mange andre undere indenfor aabenbaringshistorien«* (kursiv av mig). Det är »et *av de mange tegn,* der hjælper os til at tro paa ham som den, der er kommen ovenfra« (sid. 277). Klarare kan man icke säga att jungfrufödelsen icke äger någon egen och specifik betydelse. Den står där som ett tecken sida vid sida av många andra tecken som alla ge oss anvisning i samma riktning. Man skulle väl ändå ha väntat sig *något* mera efter allt betonande av jungfrufödelsen såsom en för vårt kristna trosliv alldeles grundväsentlig trosartikel. Vi fråga ytterligare: vad betyder det når Hallesby här talar om detta tecken såsom en hjälp till tro? Saken får en belysning, som Hallesby måhända icke själv avsett, om vi ge akt på hans utredning av trosbegreppet sid. 429 f. Hallesby talar här, liksom den gamla 1600-talsdogmatiken, om notitia, assensus och fiducia såsom trons tre huvuddelar. Men han skiljer dem, såvidt jag kan se, ännu skarpare från varandra än denna gamla dogmatik gjorde. Notitia och assensus äro betingelser för att fiducia skall kunna uppstå. Man får »en personlig overbevisning om evangeliets sandhet« innan man ännu »personlig har latt sig frelse ved evangeliet«. Skall nu detta tillämpas på frågan om jungfrufödelsen, så betyder det att man måste bli överbevisad om denna del av evangeliets sanning innan det ännu kan bli tal om personlig frälsning. Predikar nu Hallesby frälsningens evangelium på detta sätt? Nej, det gör han alls icke. Han predikar icke efter sina teorier.

Jag kommer så till frågan om försoningen. Jag vill genast säga att det är med en viss beklämning jag nalkas detta kapitel. Ty härom behövdes verkligen i nutiden talas levande och mäktiga ord. Det kan icke nekas att det närmast bakom oss liggande teologiska skedets behandling av denna den kristna trons hjärtpunkt mången gång varit skäligen torftig. Detta känner man starkt på många håll inom den nutida teologien. Och man söker och kräver en fördjupning. Någon verklig hjälp till denna fördjupning har Hallesby icke lämnat. Min beklämning kommer därav att han onekligen äger vissa fördjupande ansatser, men icke mäktar fullfölja dessa. Den kristna trons innersta och djupaste synpunkter komma icke till uttryck. Ja, jag kan icke med bästa vilja säga annat än att Hallesbys framställning till sist bidrar till att skymma undan storheten i Kristi kors.

Hallesby säger med all rätt att Kristi betydelse för släktet icke fattas tillräckligt djupt, så länge man ser det väsentliga ligga däri att han har »demonstreret gudsrikets liv for os andre« (sid. 285). Det vill säga: hans livsverks betydelse ligger icke bara i detta att han undervisat oss om Gud såsom vår Fader. Det ligger icke närmast på »lärans« område. Däri har Hallesby rätt. Vad säger nu Hallesby själv om Kristi livsverk, sedt såsom försoningsverk? Jo — det väsentliga är att han är »stamfar for den nye slegt«. Vad detta innebär bestämmes närmare på följande sätt: försoningen består icke »i at Kristus erstatter Gud noget, enten ved et bestemt kvantum lidelse eller ved at frembringe en ny slegt istedenfor den frafaldne, men den bestaar i at Kristus som slegtens stedfortræder erkjender berettigelsen i den guddommelige vrede og straf over synden og saa i ubrutt lydighet mot Faderen og i kjærlighet til slegten frivillig tar over sig alle syndens straffølger helt ind i døden, ja korsets vanærende og bitre død. Dermed er det ydet som lovene for etisk personsamliv kræver, for at dette samliv kan aapnes paany med den som har brutt det« (sid. 319). Den allt behärskande synpunkten är här den att Kristus är släktets ställföreträdare. »Gud har git slegten et individ, som kunde handle paa slegtens vegne« (sid. 327). I sin ställföreträdande representant går släktet i frivillig lydnad in på Guds vilja (sid. 347). Soningen består i den handling från förbrytarens sida, varigenom det moraliska tillits- och kärleksförhållandet möjliggöres. Och detta vill helt enkelt säga att förbrytaren frivilligt och ärligt erkänner sin synd och tar sitt straff (sid. 351). Den egentliga svårigheten vid denna teori finner Hallesby ligga i ställföreträdandets tanke. Men den är också »den eneste tankevanskelighet ved soningen«. »At hele slegten er sammenfattet i Adam, saa hele slegten handler idet Adam handler, det forstaar jeg ikke. At hele slegten paany er sammenfattet i den anden Adam og i ham soner for sin synd, det forstaar jeg heller ikke. Men det blir allikevel lettere for min tanke at forsone sig med stedfortrædelsens mysterium, naar jeg lægger merke til, at den gaar igjen indenfor alle former av liv. — Jeg ser at *en* celle indenfor millonerne kan faa avgjørende indflydelse paa alle disse. Urcellen pleier vi at kalle den. — Adam er slegtens urcelle. I denne celle trængte giften ind og gjennemsyret alle celler, alle individer. Ved Guds nyskabelse frembringes en ny celle, som igjen indeslutter alle enkeltcellerne i sig og indenfra driver giften ut« (sid. 356 f.).

Ovanstående utdrag ger oss en bild av det som är huvudsaken i Hallesbys tankegång. Och nu dristar jag påstå att detta icke är ägnadt att ställa oss inför korsets höghet och korsets hemlighet. Överhuvud icke inför Guds frälsnings- och försoningsgärning i Kristus. Jag vill icke bestrida — naturligtvis icke — att det kan ligga ett religiöst värde i talet om Kristus såsom mänsklighetens representant, ehuru jag betvivlar att Hallesbys sätt att tala därom är särdeles lyckosamt. Men vad jag med all makt vill säga är, att detta icke *är* och *icke kan vara* den behärskande synpunkten, själva det utslagsgivande, när den kristna tron talar om frälsning och försoning. Det framför allt annat viktiga är att Krisus — icke bara förkunnar — utan realiserar Guds kärleksvilja. Kristus lever in, kämpar in och *lider* in Guds kärleksvilja. Och samma sak kan också uttryckas så: Gud realiserar här sin kärleksvilja, han bryter sig väg fram genom alla hinder. Gud är m. a. o. subjektet i Kristi frälsnings- och försoningsgärning. Han kämpar, lider och segrar. Och segervägen är just lidandets väg, kärlekens offerväg. Gud är icke bara den som ger släktet »et individ, som kunde handle paa slegtens vegne«. Det förhåller sig icke så att Gud bara liksom sätter det hela igång och att sedan Kristus s. a. s. opererar på egen hand. Utan hans försoningsgärning är alltigenom en Guds egen försoningsgärning. Detta är a och o, den kristna trons grundläggande och allt behärskande synpunkt på »försoningen«.

Men denna synpunkt kommer icke ens tillnärmelsevis till sin rätt i Hallesbys teologi. Det blir därmed ett gapande svalg mellan Hallesbys lära om Kristi person och hans lära om Kristi livsverk. I det ena fallet ligger all tonvikt på Guds närvaro i Kristus. Ja, denna synpunkt betonas ända därhän att Hallesby urspårar i modalistiska tänkesätt. Men när det sedan blir fråga om Kristi livsverk är det som om allt detta vore bortglömt, eller i varje fall som om det icke längre spelade någon verkligt avgörande rol. Ty när det då blir fråga om vad som är det avgörande i försoningen, talas det icke längre om att Gud är den som handlar. Då ses Kristus endast såsom representant för släktet. Hallesby har då icke längre förmåga att se organiskt och enhetligt på Guds förhållande till Kristus. Han har dock i sin teologi vissa ansatser, som kunde hjälpt honom fram til ett djupare betraktelsesätt. Jag tänker på vad som säges i utredningen om Guds väsen (sid. 24 och 32 f.). Där talas det om att Guds kärlek består i tjänande och att denna gudomliga tjänande kärlek i hans förhållande till syndarne blir en lidande kärlek. Varför ha icke dessa synpunkter fullföljts i försoningeläran? Hade det skett, så skulle Hallesby på ett helt annat sätt än han nu förmått ha kunnat tala både om Guds obrutna, dömmande motsättning till det onda och om det outgrundliga djupet i Guds försoningsgärning.

Svagheten i Hallesbys teologi visar sig nu måhända som allra starkast i det som han har att säga om ställföreträdandet. Det är karakteristiskt att han betraktar detta såsom den egentliga »tankevanskligheten«. Varför? Jo, helt enkelt därför att ställföreträdandet intet annat betyder än teorien om att alla våra livsceller äro inneslutna i urcellen Kristus. Det som för den kristna tron är den stora, påtagliga och ofrånkomliga livsrealiteten — den gudomliga kärlekens i ondets egentliga mening ställföreträdande offergärning, det varav tron lever och har sin näring — det krymper här samman till en abstrakt teori om huru vi människor existera i Kristus såsom celler i en urcell. Men denna cellteologi skymmer undan Kristi kors såsom den gudomliga offrande kärlekens triumferande segergärning. Den förflackar frälsningens evangelium. Det betänkliga är icke att Hallesby skriver som han gör. Han må naturligt skriva som honom bäst synes. Men det betänkliga är att sådana teorier skola utgivas för att vara ett »fulltonigt evangelium«. Ty detta är just precis vad de minst av allt äro. De säga oss nämligen icke vad den kristna tron verkligen lever av.

Av det övriga innehållet i Hallesbys dogmatik skall jag här ytterligare endast kortfattat beröra ett par punkter. Jag tillät mig i min recension av principläran skriva att det mötte ett sektartat drag i Hallesbys teologi. Jag gunde då knappt ana att detta uttalande skulle få så stark bekräftelse som det nu fått genom det som Hallesby säger om kyrkan. Jag skall icke diskutera olika kyrkoteorier med Hallesby. Blott en enda sak vill jag säga. Och det är att han hugger grundligt miste, när han tror att det som »folkkyrkotanken« vilar på är vantro: »dypest set er det vantro som har fristet kirken til saaledes at svikte sin idé« (sid. 517). Det som gör att folkkyrkan öppnar sina dörrar så tillsynes otillåtligt bekymmerslöst — det är verkligen icke vantro. Utan det är alldeles tvärtom: tro på Guds evangeliums makt och ingenting annat.

Den som är intresserad att få noggrant besked om kommande ting kan få sin nyfikenhet stillad genom att läsa Hallesbys mer än 100 sidor starka ingående skildring av »Guds rikes fullendelse«. Här får man grundligt besked både om mellantillståndet och tusenårsriket och Kristi första och andra återkomst och om mycket annat. Blott en enda punkt av allt detta skall här beröras. Jag gör det därför att den står i ett visst sammanhang med den ovan behandlade frälsningsfrågan. Hallesby uppkastar den gamla frågan, huru de troendes salighet låter sig förenas med de osaliges pina. »Man spør: hvordan skulde et barmhjertig og medfølende væsen føle sig salig i sin himmel, mens helvede var fyldt av djævle og mennesker, som pines evindelig«? Han säger visserligen att denna invändning är den »dypeste og vanskeligste«. Men svaret blir icke desto mindre kort och godt: denna invänding »hviler paa *det egoistiske salighetsideal*« (kursiv av Hallesby, sid. 701). För vanligt språkbruk förefaller det som om här skulle föreligga ett tryckfel: skulle det icke stå *altruistisk* i stället för *egoistisk?* När jag läste dessa ord, kom jag att erinra mig en predikan, som jag en gång hörde av en gammal präst i Sverige, vilken uppenbarligen var meningsfrände till Hallesby i detta stycke. Han besvarade samma fråga ordagrannt så: »på den tiden (i salighetens värld) skall det känslosamma medlidandet försvinna med syndaväsendet«. Det är samma sak, blott en smula oförbehållsammare uttryckt. Man må tänka om dessa ting huru som hälst. Under alla omständigheter är det mer än vemodigt att bevittna en dylik advokatyr. Och vad sådana »svar« än äro eller icke äro — ett är säkert och det är att med kristendom ha de icke det ringaste att skaffa. Och så blott en slutreflexion. Hallesby hänvisar i detta sammanhang till sin föregående utredning om innebörden av Guds salighet. Faller det icke från detta hans här återgivna uttalande ett visst ljus över orsaken till at han icke förmår tala mera levande och mäktigt om den gudomliga kärlekens offergärning i Kristi livsverk?

Jag står vid slutet av min granskning. Det vilar något visst gåtfullt över Hallesby. Han är en stark religiös personlighe och en mäktig förkunnare, men ingen klarsynt eller djuptänkt teolog. Han kan förkunna så att det griper tusentals och åter tusentals människohjärtan. Och detta är en stor gåva för vilken vi äro av hjärtat tacksamma mot all god gåvas givare. Jag har uppmärksamt läst igenom ett antal av Hallesbys religiösa föredrag. *Vad* är det han där förkunnar? Jo — det är något helt annat än sina teologiska teorier. Där finnes varken hans triteistiska treenighetslära eller hans modalistiska kristologi eller hans naturalistiska försoningslära, vilken icke bildar någon verklig grundval för det som dock — även för Hallesby — är kristendomens hjärta: syndernas förlåtelse. Det är — i varje fall som regel — en enkel och hjärtevinnande förkunnelse av Guds evangelium. Huru skall nu detta kunna förklaras? Orsakerna äro, så vidt jag kan se tvänne. Dels den att Hallesby är en alldeles för stor själasörjare för att komma dragande med sina teologiska teorier. Han förstår att det som själarne behöva är något helt annat. Dels också att Hallesby icke heller själv lever på sina teologiska teorier. Det tragiska, verkligt tragiska med Hallesby som teolog är, att han icke äger förmåga att analysera vad han som kristen människa verkligen lever på. Hallesby talar gärna om att teologien måste vara en den pånyttfödda människans teologi. Den sanning som ligger i dessa ord skulde exakt kunna uttryckas så att trons realiteter endast upplåta sig för trons öga. Men därmed är det icke sagt att den frommaste kristne också i och med detsamma är den bäste teologen. Det fordras också något annat för att vara teolog. Och detta är förmågan att kunna analysera den verklighet varav tron lever. Hallesby själv skiljer dessvärre icke mellan religion och teologi. Men han är i egen person det bästa beviset för fakticiteten av denna skillnad. Det tragiska med Hallesbys teologi är att han icke äger förmåga att analysera vad den kristna tron lever av. Jag nödgas säga detta rent ut — även med risk att vad jag skriver skall betecknas såsom en »ufin anmeldelse« av någon herre, som är mindre intresserad att lyssna till skäl än av att med alla till buds stående medel komma en besvärande kritik till livs.

Lund den 17. nov. 1921.

Gustaf Aulén.